

Kövecsi-Oláh Péter

Adalékok a török vallásfelfogás alakulásához – a szekuláris állam határai a 20. század első felében

A Törökországról – és általában a Közel-Keletről – szóló eszmefuttatásokban gyakran felvetődik a szekularizmus kérdése. A Török Köztársaság történeténél maradván, időről időre szó esik a nyugatias–szekuláris kontra konzervatív–muszlim felfogás szembenállásáról. Ez a dichotómia főleg a nyugati olvasatban gyakran jelenik meg úgy, mintha a modernizmus állna szemben a maradiság gondolatával. Ez annyiban érthetőnek is tűnik, hogy az 1923 utáni török állam valóban látványos módon szabott határt a vallási megnyilvánulások (öltözékek, szimbólumok) közeletben való megjelenésének.¹ Ezzel együtt a Musztafa Kemál által kezdeményezett folyamat sok kérdést vet föl. Hol voltak a szekularizmus határai, és volt-e valós társadalmi igény rá? A társadalom képzeletbeli szövetébe milyen mélyen hatoltak a szekuláris gondolat érvei? Ezeket a kérdéseket kívánom két, térben és időben különböző eset szemléltetésén keresztül árnyalni. Először az 1930-as évek elején megélénkülő balkáni és törökországi magyar pasztoráció kapcsán hozok példákat, majd a török jobboldal első pártjának számító Demokrata Párt (DP) – és a mögötte felsorakozó bizonyos csoportok – valláshoz való viszonyát veszem górcső alá.

A törökországi magyar hitélet a harmincas években alakult ki. Először isztambuli, majd később ankarai központtal 1930-tól celebráltak szentmisét, tartottak istentiszteletet. A magyar közösség lélekszáma ekkor – illetve már az 1920-as évek végén – elérte azt a kritikus határt, amikor már vallási szükségletei is megjelentek.

A jezsuiták lyoni rendtartománya 1844 óta jelen volt oszmán területeken, azon belül is Szíriában és Libanonban. A rend oktatási tevékenysége közismert. A Közel-Keleten a legmagasabb szintet az 1875-ben Bejrútban alapított Szent József Egyetem jelentette. A francia jezsuiták tehát – a protestánsokhoz hasonlóan – már bőven az új, szekuláris Törökország megszületése előtt aktívak voltak a térségben. Olyannyira, hogy 1923 után a muszlim vallás hagyományos képviselői ellen indított politikai harcot látván, néhányan úgy gondolták, hogy ez a folyamat egy óvatos krisztianizációs tevékenység malmára hajthatja a vizet.

<http://dx.doi.org/10.24391/KELETKUT.2019.1.107>

¹ 1925-ben megszületett az ún. kalaptörvény, illetve 1934-ben az a rendelet, amely szerint az imahelyen kívül csak a legmagasabb rangú egyházi vezetők vehetnek fel vallási ruházatot.

„Ismeretes, hogy Atatürk az iszlámtól meg akarta szabadítani népét”² – idézte például föl az akkori reményeket egy későbbi visszaemlékezésében Vendel János atya. Az 1909 óta önálló magyar jezsuita provincia az ő személye révén játszott átmeneti, de jelentős szerepet a törökországi térítési folyamatban.³

A páter 1928-tól tanult latin–történelem szakon az akkori Pázmány Péter Tudományegyetemen, majd mivel a tanult tárgyakat „könnyűnek” találta, úgy döntött, hogy turkológiai tanulmányait is elkezd. Németh Gyula (1890–1976) professzor helyeselte törekvéseit, és 1929-ben egy esetleges törökországi ösztöndíj lehetőségét is támogatta. A törökországi utazásra – tanulmányi és kutatói céllal – végül a Turáni Társaság adott neki lehetőséget, így Vendel 1930. január 8-án érkezett meg Isztambulba. Munkáját a korábban Magyarországon tanult, majd később török külügyminiszterként is dolgozó, Mehmed Fuad Köprülü (1890–1966),⁴ illetve Mészáros Gyula (1883–1957) segítette. A magyar jezsuiták a francia modellt alapul véve abban gondolkodtak, hogy a Konstantinápolyi Magyar Tudományos Intézet ismételt felállításával és pápai jóváhagyással, idővel egy katolikus kézben lévő – mintegy 200 fős előadóval és 15 szobával rendelkező – oktatási központot hoznak létre.⁵

A római jezsuita rendház – különösen IX. Piusz pápa tanácsadója, a török származású Paul Mehmed Ali Mulla-Zade – kezdeti bátorítása a magyar rendházat is meglepte. Az előkészítő munka megkezdődött, és 1931 húsvétján a korszak legnagyobb hatású magyar jezsuitája, Bangha Béla (1880–1940)⁶ Törökországba utazott. Bangha szerint az evangélikus Tahy László (1881–1940), ankarai

² Vendel János, Törökországi munkáink. A török kezdeményezés. Hogyan jutottunk erre a gondolatra? *Anima Una* 37 (1967) 19.

³ Molnár Antal, A Szentszék, a magyar jezsuiták és egy törökországi tudományos intézet alapításának terve (1930–1934). In: *Magyarország és a Szentszék diplomáciai kapcsolatai 1920–2015*. Szerk. Fejérdy András. Budapest–Róma, 2015, 173–209.

⁴ Történész, irodalomtörténész, író. Az első világháború alatt együtt dolgozott Ziya Gökalppal (1876–1924), korán kapcsolatba került Karácson Imrével (1863–1911), hamar értesülvén ezáltal a magyar keletkutatás akkori állapotáról és munkáiról. Az 1924-ben létrehozott Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü igazgatója lett, és tanítani kezdett az Isztambuli Egyetemen. Fontos szerepet játszott a Türk Tarih Kurumu létrejöttében. 1939-ben a Sorbonne tiszteletbeli doktorává avatta. Ugyanabban az évben a Magyar Tudományos Akadémia is levelező tagjává választotta. Aktív közéleti tevékenységet folytatott, de magas politikai tisztséget – attól eltekintve, hogy 1935-től Kars képviselője lett a parlamentben – 1945-ig nem viselt. A Demokrata Párt színeiben 1950 és 1956 között török külügyminiszter, illetve rövid ideig miniszterelnök-helyettes volt. 1958-ban visszatért a tudományos világba, és Amerikában kezdett dolgozni. Bővebben ld. Ömer Faruk Akün, Mehmed Fuad Köprülü. In: *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 28. Ankara, 2003, 471–486 (<https://islamansiklopedisi.org.tr/mehmed-fuad-koprulu>).

⁵ Molnár, i. m., 186.

⁶ Többek között a katolikus sajtó megújításán dolgozott, így szerkesztette a *Magyar Kultúra* és a *Mária Kongregáció* folyóiratot. Ő volt a katolikus Központi Sajtóvállalat alapítója, az 1938-as eucharisztikus világkongresszus főszervezője. Vö. Hajdók János, Bangha Béla. *Magyar katolikus lexikon* I. Budapest, 1993, 589–590.

nagykövet és a református Bethlen István miniszterelnök is egy tudományos intézet felállításán gondolkodott.⁷ Vendel naplófeljegyzéseiben van némi gyanú Tahyval szemben. Ugyanakkor „bár nem volt katolikus”, azt a páter is elismeri, hogy sok segítséget kapott a magyar követtől: „Különben Tahy követ tiszteletére legyen mondva, hogy lutheránus létére, mindenütt segítségemre volt” – írt például egy helyütt.⁸

A Vendel Jánosról szóló egyik nekrológban arról olvashatunk, hogy az 1930-as évek végén a jezsuita pap nyaranta isztambuli magyar és egyéb nemzetiségű fiatalok számára táborokat, misézéssel egybekötött kirándulásokat szervezett Mudanya és a Bursa melletti Uludağ környékére. Ezen alkalmakkor a csoport és a páter is közvetlen kapcsolatba tudott kerülni a helyi muszlim törökökkel. A később Vendel munkáját megismerő – az isztambuli magyarság számát 700-ra tevő – Serei Károly így jellemezte rendtársát: „Nem lehet eléggé felértékelni mindazt a jót, amit Vendel atya tett, így, őszinte baráti kapcsolatok révén. Ez a módszer: jót tenni beszélgetés útján, jellemezte Vendel atya apostoli munkáját nemcsak a vakációkon, hanem év közben is.”⁹ Az atya elszántságát és nyelvi, kulturális felkészültségét mutatja az is, hogy az ‘50-es évek végén törökre fordította az Újszövetséget, később pedig az ankarai egyetem professzorával, Vedat Örs-szel közösen Márk evangéliumának fordítását készítették el.¹⁰

Róma kezdeti álláspontja 1931 nyarára megváltozott. Jóllehet a tudományos intézet felállítására a Szentszék nem akart pénzügyi forrást biztosítani, Bangha nem adta fel a tervet, és lépésről lépésre kívánt előre jutni. Éppen ezért Vendel páter mellé 1931-ben Ankarába küldték a Zalaszentgrótról származó Pezenhoffer „Kardas” Józsefet (1895–1983) is. Feladata az ankarai magyarok lelki gondozása, valamint a sajtó érdeklődésének felkeltésére alkalmas miszsió előkészítése volt.¹¹ Ezzel immár Isztambulban és Ankarában is volt magyar katolikus jelenlét. „Kardas” testvér elmondása szerint ekkoriban Ankarában nagyjából 500–600 magyar, főként iparos élt. Az atya a miséket a francia követség kápolnájában tartotta. Hazaküldött leveleiben nemcsak a korabeli török társadalomnak a valláshoz fűződő viszonyát, de a magyar közösség asszimilációjának feltartóztathatatlan folyamatát is jól érzékelteti. A „mohamedán ten-

⁷ Molnár, *i. m.*, 186.

⁸ Vendel, *i. m.*, 19. A sorok mögött jól kitapintható a hagyományos, a korszakban is érzékelhető világnézeti szembenállás a protestáns és a katolikus világ között. Ezt a fajta ellenségeskedést Szekfű szerint is enyhíteni kellett. „Nem szabad a felekezeti hibájába esni, hisz mindkettő – a katolikus és a protestáns is – kitéphetetlen része a magyarságnak” – írta a *Három nemzedékben*. Szekfű Gyula, *Három nemzedék és ami utána következik*. Budapest, 1935, 434.

⁹ P. Vendel János S. J. 1894–1971. *Anima Una* 42 (1972) 17–18.

¹⁰ Bruce G. Privratsky, *A History of Turkish Bible Translations*. Annotated Chronology with Historical Notes and Suggestions for Further Research. Ld. <https://historyofturkishbible.files.wordpress.com/2014/03/turkish-bible-history-version-s-in-preparation.pdf>.

¹¹ Molnár, *i. m.*, 187.

gerbe” csöppent magyar pap szerint az értelmiségi török körökben elindult az iszlám eróziója, de a társadalom többsége szemében a vallását elhagyó egyben hazaáruló is.¹²

Vendel és Pezenhoffer munkájáról a konstantinápolyi apostoli delegátus vezetője, Carlo Margotti (1891–1951) is elismerőleg nyilatkozott egy Barcza György (1888–1961) vatikáni magyar követtel való beszélgetése alkalmával. A delegátus szerint a magyarok jelenléte azért fontos, mert bár a törökök tudják, hogy az orvosi, mérnöki hivatás mögött sokszor papi működést fejtenek ki (sic!), mégis „megkülönböztetett szimpátiával” viseltetnek a magyarok iránt, „s bizonyos büszkeséggel emlegetik a fajrokonságot.”¹³

Később Pezenhoffer így foglalta össze vidéki útja során szerzett benyomásait: „Alkalmam volt a népet falujában, munkája közben is megismerni. A falusi nép általában igen szegény (sárkunyhóban laknak), de nagyon rokonszenves. Egész kedvesen fogadják mindenfelé az embert s a fanatizmus csökkenése szinte bámulatos gyors.”¹⁴ „Kardas” másutt is kitér a vidéki és a városi törökség közti különbségre. Míg előbbi menthetetlennek, utóbbit megfelelőnek tartja arra, hogy főleg türelme, szegénysége és becsületessége miatt „jó keresztény” legyen.¹⁵

A magyar intézetalapítási kísérlet végül nem valósult meg, mégis, az 1970-es évekig összesen hét magyar jezsuita tartózkodott hosszabb-rövidebb ideig Törökországban.¹⁶ Vendel János egészen haláláig, 1971-ig tevékenykedett a kis-ázsiai országban. Pezenhoffer Józsefet 1934-ben Derecskei János váltotta fel, aki egészen 1954-ig dolgozott ott. Serei Károly és Szabó László atyák missziója végül megghiúsult ugyan, de a bejrúti rendházból figyelhették a török földön végbemenő evangelizációs kísérleteket. Azét a kísérletét, amely idestova kilencven év elmúltával is csak igen szerény eredményeket tudott és tud felmutatni. Igazán szembeütő csak a török társadalom nyugatiasodása lett, de ez nem jelentette azt, hogy a kereszténység iránti fogékonyság megnőtt volna. Sőt, az ország keresztény lakosainak száma is jelentősen csökkent az elmúlt évtizedekben.

Nem érinti ugyan közvetlenül Törökországot, a témánk szempontjából mégis fontos adalékul szolgálhat, hogy a jezsuiták tevékenységével nagyjából párhuzamosan a magyar reformátusok is tájékozódni kezdtek a Balkán irányába. Ahogy a jezsuitáknál, úgy a református misszió esetében is kézenfekvő gondolat volt, hogy a törökök közti munkát magyarok vállalják. A missziós gondolatnak vol-

¹² Jezsuita Levéltár és Rendtörténeti Könyvtár, Pezenhoffer József levele. Ankara, 1932. szeptember 19.

¹³ Magyar Nemzeti Levéltár Országos Levéltára, K 105 44. csomó. 66/pol. számú jelentés. Barcza György, Róma, 1932. október 21.

¹⁴ Jezsuita Levéltár és Rendtörténeti Könyvtár, Pezenhoffer József levele. Ankara, 1933. május 29.

¹⁵ Jezsuita Levéltár és Rendtörténeti Könyvtár, Pezenhoffer József levele. Ankara, 1933. október 18.

¹⁶ Molnár, *i. m.*, 188.

tak középkori, magyar előképei. A 16. században, a magyarországi hódoltság korában Gyalui Torda Zsigmond, Fejérthóy János vagy Dézsi András is arról értekezett, hogy a törökök elleni győzelem szoros összefüggésben van az iszlám feletti diadallal.¹⁷

A 19. század már teljesen más, alapvetően az egyházat is érintő szekuláris közeget teremtett. Ezzel együtt, vagy pont ezért, a református missziós munka is ebben az évszázadban kezdett láthatóvá válni. Az 1800-as évek első felében megalakult Skót Misszió elsősorban a zsidóság térítését tűzte ki céljául, de a későbbiek során ők végezték a térítő munkát világszerte, így Magyarországon is. Elmondhatjuk tehát, hogy a katolicizmus elleni harc, majd a materializmus térnyerése miatt a magyarországi nagy protestáns felekezetek – vagyis a reformátusok és az evangélikusok – világviszonylatban csekély hittérítő munkát tudtak csupán végezni.¹⁸

Döbrössy Lajos (1906–1992) és felesége, Englóner Ida 1930. november 27-én indult útnak Bulgáriába, hogy a legalább 700 000-es lélekszámú bulgáriai muszlimok között hirdessék az Igét. Döbrössy ekkor még nem, csak 1931-ben vált hivatalosan is lelkésszé. A helyi muszlim közösség tagjai között végzett munkájuk megszakításokkal 1937-ig tartott. Először Vojvodovóban, majd később a Kossuth kapcsán már jól ismert, a bulgáriai muszlimok központjának számító Sumenben telepedtek le.¹⁹ Vallási és etnikai szempontból mindkét város színes képet mutatott. A kezdeti időszakban munkáját a már ott lévő frankfurti misszió, valamint az 1918-ban a Konstantinápolyi Magyar Tudományos Intézetben, majd 1922-től két évtizeden át Bulgáriában kutató régész, Fehér Géza (1890–1955) segítette.

A fiatal lelkész rövid, mintegy négyhónapos bulgáriai tartózkodása után, 1931. március 29-én kelt levelében a jezsuiták helyenkénti optimizmusával ellentétben a következő megállapításra jutott: „Általában az a benyomásom, hogy tévednek azok, akik azt hiszik, hogy az iszlám vallása haldoklik, s nekünk könnyű harc után szinte csak a kegyelemdőfést kell megadnunk. Ismerek egy Musztafa Resid efendi nevű tanítót, európai műveltségű embert, akinek az az életcélja, hogy Berlinben mohamedán misszionárius legyen keresztyének

¹⁷ Pap Balázs, Reformáció és apokalipszis. Ld. <http://arkadiafolyoirat.hu/index.php/5-apokalipszis-abrazolas-az-irodalomban/139-reformacio-es-apokalipszis>.

¹⁸ A 19–20. század eleji református egyház állapotára nézve értékes forrás: Ravasz László, *Emlékezéseim*. Budapest, 1992.

¹⁹ A Kossuth-emigráció sumeni időszaka sok szempontból ösztönzőleg hatott a helyi bolgár társadalomra. A magyarok és lengyelek öltözete, magatartása és szemlélete nemcsak az ottani közösségi életet, öltözködési normákat, de bizonyos szempontból a gazdaságot is átalakította. Mindemellett természetesen az oszmánokkal szembeni bolgár szemléletet is megváltoztatta. „A megkérdozett öregek közül sokan vallják, hogy olyan új világ lakóinak kezdték érezni magukat, amelyet a szabadság szelleme s a dolgok más rendje vezérel.” Ld. Sztilyán Csilingirov, *A Kossuth-emigráció Sumenban. Adalékok a bolgár polgárosulás történetéhez*. Budapest, 2007, 47.

között. Kemál pasa újításaival nincsenek megelégedve. Mind szultánpárti. Kemény harcra kell felkészülnünk, még Törökországban is, ahol egyesek szerint a mecseteket eladják, mert üresen állnak. Súlyos tévedés. Kemál erőszakos reformjai a vallás tekintetében annál fanatikusabbá tették a mozlim-körök vezetőit, s fogcsikorgatva várják a szabadulást. Hogy merre fog elfordulni a helyzet Törökországban, azt ma még senki sem tudja megmondani.”²⁰

A fenti sorok aktualitását mi sem bizonyítja jobban, mint napjaink franciaországi vagy németországi hírei. Előbbi esetében ismeretes, hogy a franciaországi muszlimok vezetője egy másodgenerációs török, bizonyos Ahmet Oğraş. Utóbbi országban pedig éppen azért került a politikai viták keresztttüzébe a több milliós török (és kurd) népesség, mert politikai és vallási kérdésekben, sok esetben még mindig az „anyaországra” figyelnek.

Döbrössyre visszatérve, 1933 augusztusában már arról olvashatunk, hogy a missziókat érintő törökországi sajtótámadások a keresztény missziók ottani sikerére utalnak: „...tanult, vezető állásban levő emberek érdeklődnek a kereszténység iránt. Innen van az ellentábor [vagyis a sajtó] kétségbeesett mozgolódása.”²¹ Vagyis a jezsuiták optimizmusa az ő esetében is tetten érhető.

A korabeli magyar egyházi emberek által papírra vetett példákbl kiviláglik tehát, hogy a szekularizmus papíron való térnyerése minden bizakodás és önfeláldozó munka ellenére sem szült tömeges érdeklődést a kereszténység iránt. Az is biztos továbbá, hogy a központi kormányzat számára fontos és kiemelt területeken kívül élökhöz lassabban és kevésbé hatékonyan ért el az állam üzenete. Sőt bizonyos politikai célok elérése érdekében – és itt térünk át a másik esetre – a „militáns szekularizmus” (*militan laiklik*) hirdetését Törökországban az 1940-es évek közepétől felváltotta a „vallással való visszaélés” (*dinî istismar*) időszaka. Ez azt jelenti, hogy az egypártrendszer megszűnésével – nem függetlenül a szovjetek által jelentett fenyegetettség érzésétől – a valláshoz való viszony kérdése is új megvilágításba került.

A második világháború után kialakuló új világrendben Törökországnak is meg kellett találnia a helyét. Tekintve pedig, hogy a Szovjetunió több ízben jelezte területi igényét a kis-ázsiai országgal szemben, Ankara 1945 után úgy érezte, amerikai védelemre szorul annak érdekében, hogy elkerülje a kommunista befolyás megerősödését. Ennek következményeként pedig elkerülhetetlen volt a többpártrendszer bevezetése és a baloldali, kommunista szellemiség elleni harc fokozása. 1949-ig a Demokrata Párt mellett megnövekedett a konzervatív, az iszlám jelentőségét erőteljesen hangsúlyozó pártok (1946: İslam Koruma Partisi = az Iszlámot Védő Párt, 1947: Türk Muhafazakar Partisi = Török Kon-

²⁰ Döbrössy Lajos, „Krisztusért járván követségben”. *Hét év a minárek tövében*. Pécel, 2006, 49.

²¹ Döbrössy, i. m., 130.

zervatív Párt, 1949: Serbest Demokrat Partisi = Szabad Demokrata Párt) száma is.²²

1950-ig a DP-re szokás volt úgy hivatkozni, mint a Köztársasági Néppárt (CHP) által létrehozott csoportosulásra. Vagyis az egypártrendszerrel a többpártrendszerre való áttérés korántsem azért zajlott le, mert a török politikai elitben megérett a demokratikus átalakulás szükségességének gondolata. Sokkal inkább arról volt szó, hogy az Atatürk struktúra óvatos átalakítására tettek kísérletet, aminek a keretén belül a kommunizmus elleni harc jegyében fontos szerep jutott a vallás közéletben való megjelenésének. Hogy az 1950-es évek közepéig mennyire észrevehető volt az ideológiai különbség a két párt között, azt jól tükrözi, hogy a Demokrata Párt *Zafer* nevű lapja 1950 elején még arról cikkezett, hogy választási sikere esetén éppen a Köztársasági Néppárt jelenthet majd veszélyt a laikus államra.²³ A politikai csatározások során a szekularizmus felszámolásával való riogatást tehát mindkét fél használta a másik ellen.

A vallás politikai eszközzé silányítása önmagában természetesen nem számít kuriózumnak. Az 1950-es évek azonban azt mutatják, hogy egy külpolitikai változás után meglehetősen könnyen lehetett a belpolitikában is olyan társadalmi csoportokhoz nyúlni, amelyek képesek megválasztani és fenntartani a korábbihoz képest vallási kérdésekben más irányvonalat követő pártot.

Az iszlamizmus feléledésében fontos szerepet játszott az 1925 után először 1948-ban újraindult *Sebilü'r-reşad* nevű folyóirat is, amelynek tulajdonosa az 1923 óta zajló politikát – annak vallásellenes és nyugatos éle miatt – hangosan ellenző Eşref Edip Fergan (1882–1971)²⁴ volt. Az 1908 óta, időnként más néven és megszakításokkal működő kiadvány 1950-ig, vagyis a Demokrata Párt hatalomra jutásáig mégis a Köztársasági Néppártot támogatta. Edip és a hozzá tar-

²² Bayram Koca, Ellili yıllarda merkez sağ: Demokrat Parti'nin özgürlük ile istismar arastırarak dını politikaları. In: *Türkiye'nin 1950'li yılları*. Haz. Mete Kaan Kaynar. İstanbul, 2016², 295–296.

²³ Koca, *i. m.*, 297.

²⁴ Turkesztáni bevándorlók gyermekeként született a mai Görögország területén. Isztambulban jogi tanulmányai mellett medreszékben is tanult. Már II. Abdülhamid uralkodásának idején is a reformista törekvésekkel szemben foglalt állást. 1912-ben a *Sebilü'r-reşad* nevű kiadvány létrehozásával maga köré gyűjtötte az európai trendek átvételét ellenzőket. Jóllehet helyet adott török nacionalista írásoknak is, az İttihat ve Terakki (korábban egyesület–bizottság, ekkor már párt) politikáját is ellenezte. A függetlenségi háború során lapját több ízben Ankarában, Kastamonuban és Konyában adta ki, majd 1923 után visszatért Isztambulba. 1925-ben sok hasonló szellemiségű lappal és a Szaíd sejk (1865–1925) által vezetett felkeléssel összefüggésben a *Sebilü'r-reşad* is betiltották. Másokkal szemben ő maga ugyan elkerülte a börtönbüntetést, és 1925 után is szívós munkával szervezte az iszlamizmus gondolatával szimpatizálók táborát. 1948-ban a lap újraéledt, de 1953-ban Eşref Edip Fergan a liberális író-újságíró Ahmet Emin Yalman (1888–1972) elleni merénylet kapcsán letartóztatták. Felmentése után tovább folytatta a munkát. Sokat dolgozott egyiptomi és indiai szerzők fordításán és kiadásán, valamint a „muszlim egység” létrehozásán. Bővebben ld. Sadık Albayrak, Eşref Edip Fergan. In: *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 11. İstanbul, 1995, 473–474 (<https://islamansiklopedisi.org.tr/esref-edip-fergan>).

tozókör alkotta a konzervatív értelmiség egy részét. Edip mellett ki kell emelni az 1944-ben indult, megszakításokkal működő *Büyük Doğu* nevű kiadványt is. A lap köré Necip Fazıl Kısakürek (1905–1983)²⁵ vezetésével szellemi holdudvar is gyűlt, hogy a „szabadság ürességével szemben az egyedüli igazságot” hirdesse.²⁶

A szóban forgó eszmeáramlatok egyik legnagyobb hatású képviselője Said Nursi (1878–1960) volt.²⁷ Nursi, aki 1925 után visszavonult a közeleti tevékenységtől, az 1940-es évek végén ismét nagy lendülettel vetette bele magát a közösségépítésbe, és kiadta a *Risale-i Nurt*, azaz a gondolatait tartalmazó írásainak gyűjteményét. A *Risale* hamar viszonylag nagy népszerűségere tett szert, és a Nursi által kifejtett gondolatokból kialakult a „*nurcu*-mozgalom”, amely az 1950-es évek elejére fontos politikai kapcsolatokat épített ki a Demokrata Párt képviselőin keresztül.²⁸

A Demokrata Párt, az 1950-es választás megnyerése után rögtön szimbolikus lépésre szánta el magát. Az 1932 óta érvényben lévő rendeletet, amelynek értelmében a muszlimokat imára hívó *ezánnak* török nyelvűnek kell lennie, eltörölte. A döntés következményeként pedig beállt a máig érvényes állapot, vagyis az, hogy a müezzin arab nyelven végzi feladatát. Egy korabeli forrás²⁹ arról számol

²⁵ Isztambulban született, különböző iskolákban végezte tanulmányait. Filozófiát hallgatott Isztambulban és Párizsban. Hazatérte után szintén változatos helyeken dolgozott és tanított. Volt banki hivatalnok és tanító az ankarai konzervatóriumban. A sajtó és az újságírás 1942 után vált igazán az élete részévé. Ekkor alapította meg a *Büyük Doğu* lapot és társaságot, amelynek egészen 1983-ban bekövetkezett haláláig tulajdonosa volt. Vö. M. Orhan Okay, Kısakürek, Necip Fazıl. In: *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 25. Ankara, 2002, 485–488 (<https://islamansiklopedisi.org.tr/kisakurek-necip-fazil>).

²⁶ Törökül: *Başboş hürriyetçiliğe karşı hakikatin teklifini*. Vö. Tanıl Bora–Kerem Ünüvar, Ellili yıllarda Türkiye’de siyasi düşünce hayatı. In: *Türkiye’nin 1950’li yılları*, 162.

²⁷ A Bitlis megyében található Nursban született. Tehetségére hamar felfigyeltek, különböző medreszékben tanult a mai Törökország keleti megyéiben. Kapcsolatba került az İttihat ve Terakki-val, azon belül is főleg Enver pasával ápolt jó viszonyt. 1908 után személyesen találkozott V. Murád szultánnal is, akinek segítségével Van városában megvetette egy későbbi egyetem alapjait. Az első világháború keresztülhúzza számításait. 1915-ben csatlakozott a hadsereghez, ahol szülőföldjét védte az orosz és örmény csapatokkal szemben. Orosz fogságba esett, hadifogoly lett. A háború után részt vett az anatóliai ellenállásban. 1923-ban visszavonult a közelettől, és vallási tanulmányoknak szentelte magát. Szaíd sejk felkelése után elvitték Van térségéből, és Burdurba száműzték, ahol elkezdte megírni életművét, a *Risale-i Nurt*, amelyet terjeszteni kezdett tanítványai között. 1945-ig többször kitelepítették, és sok esetben követőivel együtt letartóztatták. 1950-ben visszatért a közeletbe. Előadásokat tartott, és az egyetemi ifjúság között hirdette az iszlámról vallott nézeteit. Şanlıurfában halt meg. Bővebben ld. Alparslan Açıkgöç, Said Nursi. In: *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 35. İstanbul, 2008, 565–572 (<https://islamansiklopedisi.org.tr/said-nursi>).

²⁸ Bora–Ünüvar, i. m., 164.

²⁹ *Erzurum halkı ikindi vaktinden itibaren ezanın aslıyla okunacağını haber aldı. Bütün halk sokaklara döküldü. Bir bayram havası yaşıyorlardı. Herkes kurban keseceği ne varsa alıp, Tebriz Kapı mevkiinden Lala Paşa Camii’ne kadar dizildi. Minarelerden Ezan-ı Muhammedi okunmaya başladığı an, herkes sonsuz bir sevince gark oldu. Müftü Solakzade Sadık Efendi, ‘Ya Rabbi! Öl-*

be, hogy a török ezán eltörlése után Erzurum utcáin valóságos ünnepi hangulat uralkodott, a helyi mufti pedig hálát adott Istennek azért, amiért ezt a napot megélhették. Ez a mozzanat talán még akkor is beszédes, ha Erzurum jelentőségét nem becsüljük túl. Hiszen ebből azért kiolvasható, hogy 27 évvel a köztársaság kikiáltása és az erős szekularizációs nyomás után a török társadalom nem elhanyagolható része érezhette úgy, hogy az addig otthon megélt hitét ezentúl hagyományos formában, nyilvános tereken is gyakorolni kívánja. A Demokrata Párt ankarai és konyai kongresszusára delegáltak egy része 1953-ban már a fez visszahozását, a fejkendő viselésére vonatkozó szabályok revideálását követelte. Ugyanők indítványozták továbbá, hogy a nők munkavállalásának korlátozására vonatkozóan is dolgozzon ki egy tervet a kormánypárt.³⁰

Összességében véve úgy tűnik, hogy az a politikai program, amely részben taktikai okokból a korábbi évtizedekben tapasztalható „militáns szekularizmus”-t némileg oldani kívánta, rosszul mérte fel a reakció társadalmon belüli befolyását. A két világháború között a közéletből kivonuló sejkék, vagy betiltott kiadványok mögötti körök, 1950 után erős hátszéllel ugyan, de nagyon hamar számottevő szereplőivé váltak a politikának. Talán ebben, illetve szociológiai összefüggésben érdemes vizsgálni a „keleti vilájetek” pacifikálásának 1925-től 1937-ig tartó folyamatát is. Az ún. „kurd felkelések” ugyanis többnyire vallási-etnikai köntösben jelentek meg, ám valójában mindenhol fontos szerepet játszott az államhatalom és a helyi vezetők közötti konfliktus.³¹ Minél inkább növekedett az állami hatékonyság, és minél messzebb ért el Ankara keze, annál több helyen érezték veszélyben hatalmukat a Szaíd sejkhez hasonló helyi hatalmasságok.³² A központi állammal szembeni ellenálláshoz pedig minden bizonynyal a legkisebb közös nevező megtalálása, vagyis az iszlám felhasználása is hasznosnak bizonyult. Mindemellett pedig az is kijelenthető, hogy a köztársaság kikiáltása után az *ulema* (hittudósok) visszaszorítása sok tekintetben sikeres vállalkozásnak bizonyult, a vallás közéletből való teljes kiszorítása már kevésbé. Sőt a második világháború végóráiban már a politika oldaláról merült fel igény a vallásos tömegek felé való nyitásra.

meden önce bize bu günleri gösterdin’ diye hıçkırıklar halinde ağlamaya başladı. Koca, i. m., 302.

³⁰ Koca, i. m., 307.

³¹ „...A keleti vilájetekben a törökök az örmények és a kurdoknak helyét lesznek hivatva elfoglalni. Előbbieket tudvalevőleg a háború folyamán nagyrészt a kurdok felhasználásával lemészárolták, úgy, hogy számuk ott ma már minimálisra tehető, míg a kurdokat az utóbbi években vallási okokra visszavezethető lázongásaik miatt a törökök irtották és fokozatosan szétszórta Anatólia török lakossága közé.” MNL (OL) K 63 1935-32/1. II. 105/biz. számú jelentés. Sztambul, 1935. május 30.

³² Hasonló történt az iráni kurdok – és más Iránon belüli nyelvi, etnikai vagy vallási közösségek – esetében is. A központi hatalom gyengeségét a Kádzsár uralkodók azzal igyekeztek ellensúlyozni, hogy kijátszották egymás ellen a különböző helyi hatalmasságokat. Ervand Abrahamian, *A History of Modern Iran. Revised and Updated*. New York, 2018, 32–34.